Δαίμων. Revista de Filosofía, nº 16, 1998, 41-56

La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling

*FÉLIX DUQUE**

Resumen: El artículo investiga la suerte de la metafísica occidental a través del pensador que llevó al extremo la paradoja final, idealista de aquélla: captar mediante un pensamiento en el que sea anulada toda pretensión de «pensar por propia cuenta» un ser íntimamente unido a aquél, y más: identificado absolutamente con aquél, de modo que cosas, hombres y significaciones parezcan (y perezcan) anegadas en ese océano de indiferencia. La radical puesta en cuestión de esa lógica de la identidad por parte de Schelling lo llevará a los límites de toda filosofía, vislumbrando otro Inicio del pensar regido por el abandono y la abnegación —de un lado, del finito— y la peraltación del dominio por el otro —el del Señor del ser—. Quede en el aire si esa supuesta superación de la metafísica no supone más bien el cumplimiento radical de su esencia, y si esa Libertad que no admite sino la libertad de la entrega no está ya de antemano condenada a la soledad extrema y, por ende, a la propia consunción.
Palabras clave: libertad, necesidad, Dios, amor, inicio, dominación y alteridad.

Abstract: In this paper the fate of occidental metaphysics is researched, throught the thinker who takes to the extreme its final, idealist paradox: to grasp the being by means of a though in which any pretension of «thinking by oneself» is cancelled, in order to unveil the absolute identification of Though and Being, so that things, men and meanings would look like (and perish) drowned in this ocean of Indiference. The radical questioning of this logic of identity by Schelling will take him to the limits of every philosophy, glimpsing another Beginning of thought, reigned by abandon and abnegation —on the one hand, on the finite being hand— and the elevation of Domination on the other one, on the the Lord of Being. Let the question remain unsettled, whether this supposed superation of metaphysics is nothing more than the radical achievement of ist very essence, and whether this Freedom, which does not admit but the finite freedom of submission is already condemned on this way to extreme solitude and, therefore, to self-consumption.
Key words: Freedom, necessity, God, love, beginning, domination and otherness.

1. Libertad como autoproducción

La filosofía goza del dudoso privilegio de plantearse a sí misma problemas de un modo tan radical que ya de antemano quepa prever la imposibilidad de una solución satisfactoria de aquéllos. De modo que aquí no sólo cabría recordar la denominación aristotélica de la «ciencia primera» como *zetouméne epistéme* o «ciencia buscada», sino parafrasear incluso el famoso título de Terencio-Menandro y hablar de una *heautentimorouméne epistéme*: «una ciencia que se atormenta y tortura a sí misma». ¿Cuál podrá ser la razón de tan extraño y «masoquista» estatuto? Para los

* **Dirección para correspondencia:** Félix Duque, Profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 28049 Campus de Cantoblanco (Madrid). Domicilio particular: Marte 9, 28760 TRES CANTOS (Madrid).

pensadores de ese increíble período que denominamos «Idealismo alemán», ello se debe a que solamente la filosofía tiene la potestad de empezar por el principio, esto es: de producir y conquistar su propio objeto, en lugar de encontrarlo ya dado y listo para ser elaborado. Ello implica, a su vez, que ese objeto no pueda ser algo externo y ajeno al propio desarrollo y despliegue del conocimiento, de modo que, en última instancia, debiera llegarse en esa tan deseada ciencia a un punto en el que lo dicho y predicado de la cosa examinada y esa cosa misma —entendida como sujeto de predicación— intercambiaran de tal modo sus funciones que, en perfecto quiasmo, pudiera atisbarse una perfecta identidad entre lo dicho y pensado, por una parte, y la cosa sobre la cual se habla y piensa, por otra. O si queremos, en términos más tradicionales: entre el pensar y el ser. De acuerdo con una tradición que se remonta directamente al libro Λ de la *Metafísica* aristotélica y mediatamente al fr. 8 de Parménides, a esa identidad surgida por exasperación de una interna contraposición (y no por una indiferente —*gleichgültig*— igualación de los términos de un juicio) se le dio el nombre de «intuición» (*Anschauung*; gr.: *noûs*).

Así las cosas, bien se ve por qué tan magna empresa resultaba necesariamente contradictoria, es decir: por qué la filosofía se ponía problemas que, lejos de resultar *de hecho* insolubles, habían sido puestos por ella *a sabiendas* como tales o, al menos, profundizados y sondeados (*ergründet*) sistemáticamente de tal modo que acabaran siendo radicalmente insolubles. Pues aquí se trataba de emplear el lenguaje indicativo y *apofántico* (decir algo de algo) contra sí mismo: de obligarlo literalmente a contradecir su presupuesto básico, la distinción entre cosa singular y significado universal, entre *próte ousía* y *deútera ousía*, por decirlo en términos aristotélicos; o, más sencillamente: entre «ente» y «concepto», entendido este último como la *causa* inmanente de la cosa. Y en efecto, desde Aristóteles se ha considerado como ciencia de una cosa el «conocer la causa en virtud de la cual se da esa cosa y saber que es causa de ella y que, además, resulta imposible que la cosa sea distinta de como es.» (*Anal. Post.* I, 2; 71b10-12). Tres rasgos destacan de esta definición: 1) el *conocimiento* como algo «pasivo», un reconocer que la cosa «era ya ser» (*tò tí ên einai*), consistía en ser de antemano así o de la otra manera, de modo que ahora nosotros nos limitamos a aceptar el hecho de que la cosa descansa en su *esencia*; 2) el *saber* como algo «activo», un producirnos a nosotros mismos en la actividad de ese reconocer la verdad de la cosa y, de soslayo, sabernos *implicados* en esa verdad; y 3) la *necesidad* de que la cosa quede «fijada» en ese entrecruzamiento del conocer y el saber, de modo que ella no pueda ser de otro modo que como ella es, según la definición clásica de «necesidad» (*Metaph.* V, 1015a34). Ahora bien, el propio Aristóteles señala a continuación que esa definición sólo podría valer con todo rigor para seres eternos e incorruptibles. De este modo queda consignado a la entera metafísica occidental como presupuesto y criterio último de toda ciencia de verdad el problema de la identificación *ab initio* de dos principios: el de identidad (o negativamente hablando: de no-contradicción) y el de razón suficiente: una identificación establecida a su vez sobre la base de la necesidad. En efecto, una cosa será idéntica consigo, a saber: será lo que ella es, y nada más, cuando coincida por entero con su causa (algo implícito tanto en el lenguaje castellano, donde «cosa» no es sino la contracción del término latino «causa», como en el alemán, en el que la *Sache* es reconducida a su *Ursache*). Y es más: esa absoluta coincidencia y compenetración coimplica a su vez el saber subjetivo de ella, de modo que el dicente y pensante se ve involucrado en esa identificación, elevado por su propio esfuerzo a ella y, en definitiva, identificado (por las «razones» que él propone para aquella concordancia) con la cosa en su causa, con el ente en su ser. Ahora bien, justamente esa identificación de la cosa, la causa y la razón de ser (*Grund*) corresponde exactamente a lo que hemos denominado como *intuición*. Y de nuevo, resulta evidente que si tal intuición nos fuese *dada*, la ciencia que tiende a ella estaría entonces absoluta-

mente de más: nos bastaría con engolfarnos y abandonarnos en la contemplación eterna de algo que también somos, en el fondo, nosotros mismos. En la contemplación y fruición del Absoluto.

2. Exposición de la verdad como destrucción interna de sus condiciones

Es el caso que tal intuición no nos viene *dada*, sino que, al contrario, debe ser trabajosamente *adquirida*. Lo único que al parecer viene inmediata y directamente dado al hombre es la llamada «intuición sensible», que sólo merece tal nombre por el *presentimiento* y el presupuesto de que lo así contemplado es idéntico a sí mismo porque, a pesar de estar sometido al cambio y la destrucción, se encuentra *omnímodamente determinado* en una red de significatividad, en una situación global dentro de la cual adquiere sentido. En una palabra, se trata de una identidad *prestada* por la estructura a la cual está esa intuición referida. Debe haber pues una identidad más profunda, para poder identificar en su nombre a los individuos prendidos de esa red. Una identidad en suma de la red misma en su posibilidad de configuración de lo sensible, en general. Tal fue como es sabido la propuesta kantiana de la idealidad del espacio y el tiempo en cuanto intuición sensible pura, a la vez forma de toda intuición e intuición formal (o sea: intuición de la condición de posibilidad de toda forma). Y no menos sabido es que tal propuesta, aplicada a las pretensiones de la filosofía misma para constituirse como ciencia, debía llevar necesariamente al fracaso de esas pretensiones. En efecto, y profundizando en la definición aristotélica, Kant propone como criterios de la ciencia la sistematicidad (o sea: un enlace estratificado y una secuencia de conocimientos intrínsecamente afines), lo cual conlleva universalidad y necesidad, y el carácter *sintético* de su proceder, a saber: la construcción o exposición (*Darstellung*) de conceptos en la intuición pura.

Paradójicamente, los criterios de cientificidad establecidos por Kant no eran aplicables al proceder de la filosofía misma: en el mejor de los casos, la «síntesis trascendental» a que puede alzarse la filosofía procede por meros conceptos, no por construcción de éstos en una intuición, y tiene como referente una «cosa en general», al establecer «las condiciones bajo las que la percepción de la misma puede pertenecer a la experiencia posible»[1].

2.1. La autoposición sintética del Yo activo

Y sin embargo, el propio Kant había dejado abierta una vía de solución, a saber: si fuese posible construir conceptos puros en una intuición *intelectual* (no sensible), entonces la filosofía se alzaría al rango de sistema y, por ende, de ciencia. Ésta será notoriamente la vía seguida por Fichte. Sólo que la autoposición sintética del Yo en su acción no consistirá en definitiva sino en una «traducción» de la indeterminada «cosa en general» kantiana en un no menos indeterminado y postulado «Yo absoluto», a cuya captación llega siempre demasiado tarde la conciencia reflexiva. Por otra parte, sin embargo, el proceder fichteano supondrá una verdadera revolución en filosofía, una liberación del yugo aristotélico-kantiano de la «necesidad» por superación dialéctica de ésta. Schelling y Hegel no harán sino llevar al extremo la senda emprendida por Fichte. En efecto, el enigma de una «ciencia buscada» que se pone problemas tales que no sea posible resolverlos —esto es, que gira en torno a la imposible y a la vez inevitable presuposición de la unidad del principio de identidad y del de razón en una intuición— sólo resulta inteligible si, en lugar de admitir de

1 *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) A 719/B 747. Hay tr. esp. de P. Ribas (*Crítica de la razón pura*). Alfaguara. Madrid 1978.

antemano dos regiones de lo ente: la de lo sensible, mudable y contingente, y la de lo eterno, incorruptible y necesario, se muestra *in actu exercito* la identidad ínsita en el movimiento y el cambio, la necesidad de la contingencia, la autonegación de lo finito como lo verdaderamente infinito y, en definitiva, la verdad como destrucción interna de la no-verdad contenida en toda proposición. Ésta es justamente la tarea de la *dialéctica*: la demolición, no solamente de las pretensiones de verdad de lo ente, sino de las proposiciones en las que esas pretensiones vienen expresadas. Según esto, la «ciencia que se busca» tendrá que ser establecida como un sistema de autodestrucción de toda determinación finita, de modo que la «intuición» —al inicio solamente postulada— se desprenda al fin de la *Dekonstruktion* de toda supuesta identificación entre la cosa como sujeto o *hipokeímenon* y la causa como predicado o *eîdos*. Y como cabe bien apreciar, esa «intuición», lejos de quedar fijada a la necesidad aristotélica: no poder dejar de ser lo que es, consistirá en definitiva en un supremo *Aktus* de libertad, una revalorizada y suprema *aniquilación* de toda presunta necesidad... aun de la «cosa» misma intuida (pues, en efecto, la ciencia dialéctica consistirá en mostrar implacablemente cómo toda cosa y toda determinación no puede por menos que dejar de ser lo que es, y no sólo lo que parece ser).

2.2. *La dialéctica negativa del Hegel de Jena*

Hegel comenzó a trabajar en este programa deconstructivo —presumiblemente en interacción con Schelling— en sus *Systementwürfe* de Jena. El esquema es tetrapartito, y en el fondo dual: la filosofía especulativa está dividida en lógica y metafísica, y la filosofía real en filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Ahora bien, tanto la lógica como la filosofía de la naturaleza tienen un valor *dialéctico*, negativo. Funcionan a modo de propedéutica o *kathartikón* de la verdadera ciencia, la cual, a través de una suerte de *revelatio sub contrario*, culmina respectivamente en una metafísica del espíritu absoluto (Curso del *Wintersemester* 1804/05) y en una filosofía de la historia universal (Curso del *Wintersemester* 1805/06). Hay razones para pensar que tal esquema era compartido y alentado en buena medida por el propio Schelling. Me limito aquí a señalar las importantes modificaciones de la segunda edición de *Ideen* (1803), relativas a la distinción entre reflexión y especulación, y a insinuar —como prueba *a contrario*— que la ruptura de ambos amigos a partir de la publicación de la *Fenomenología* hegeliana se debió al abandono de ese esquema (en el que al fuego devorador del concepto correspondía la ascensión inmarcesible del espíritu) y al triunfo final del concepto sobre la intuición, de la necesidad sobre la libertad: en una palabra, al triunfo de la lógica sobre la existencia. Recuérdese la extrañeza de Schelling al leer el Prólogo (de cuya lectura posiblemente no pasó) de la *Fenomenología*: «Confieso —escribe a Hegel— no haber entendido hasta ahora el sentido en el que tú opones *concepto* a intuición. Con lo primero no puedes mentar otra cosa que eso que tú y yo hemos llamado Idea, cuya naturaleza consiste justamente en tener un respecto por el cual es ella concepto y otro por el cual es intuición»[2].

Para nosotros, es claro que Hegel *sí* estaba entendiendo la Idea como dominación absoluta del concepto sobre la intuición. Es más: la Idea, esto es: el concepto realizado como *omnitudo negationum* de todas las determinaciones lógicas y ontológicas, si considerada como «intuición» (esto es: como una «cosa» sólo idéntica consigo misma, y en la que fondo o *Grundlage* y fundamentación o

2 Carta de 2 noviembre 1807; *Briefe von und an Hegel*. Hamburgo 1969; I, 194.

Grundlegung, sustrato y determinación coinciden) acarrea *eo ipso* su propia caída (*Abfall*) y degradación, al expedirse (*sich entlassen*) como Naturaleza: la Idea, liberada de sí misma, liberada de su libertad, es ya *muerta necesidad.*

2.3. *Schelling, más allá de la lógica de la identidad*

Por lo que hace al propio Schelling, ya desde 1804 se encuentran suficientes indicios de su incomodidad con una «filosofía de la identidad» en la que concepto e intuición, *mutatis mutandis* pensamiento inteligente y naturaleza, serían dos caras de un mismo Punto de Indiferencia neospinozista, en el que la mala necesidad de una histórica (*historisch*) *cognitio ex datis* vendría superada por la libre actividad de una inteligencia que, sin embargo, si se eleva por su pensamiento a la fuerza creadora de la Naturaleza[3] se hunde por su actividad genial en el seno inconsciente de un Absoluto insondable. Y así, contra los que se aferran —para denostarla o para alabarla— a la «Descripción del Absoluto como Identidad de todos los opuestos»[4], Schelling señalará —treinta años antes de la distinción famosa entre filosofía positiva y negativa— que tal descripción «es meramente negativa» y, en cuanto tal, «absolutamente insuficiente» para el conocimiento del Absoluto. Al respecto, Schelling sigue siendo escrupulosamente kantiano. Todo intento —dice— de reducir a identidad última lo contrapuesto en todo juicio posible descansa en las tres formas lógicas del silogismo. Ahora bien, el examen dialéctico de esas formas no entrega sino el *negativo* del Absoluto, el «reverso» de éste cuando es relacionado con las formas finitas. Así, la forma categórica de poner el Absoluto se limita a expresar —en el nivel de la reflexión— una doble negación, a saber: que el Absoluto no puede ser ni solamente Sujeto ni solamente Objeto; la forma hipotética apunta a un «fondo» indeterminado en el que se hundirían ambos respectos: el subjetivo y el objetivo; y la forma disyuntiva, en fin, a la consideración indiferente del Absoluto como algo real o como algo ideal *para nosotros*, de modo que lo que Aquél sea de suyo es algo absolutamente incognoscible (*ibid.*; S.W. VI, 24 s.). Pero, por otro lado, rechaza Schelling con tanto o mayor vigor toda escapatoria hacia la *Nichtphilosophie* (*sensu* Eschenmayer), o sea hacia un refugio en una fe supuestamente suprarracional, en la que presuntamente se entregarían las cosas, y la Cosa suprema, *sicuti sunt*, a costa sin embargo del *sacrificium intellectus*.

2.3.1. El doble vínculo de la Esencia y la Forma

¿Qué nos queda, pues? Queda desde luego el recurso a la intuición intelectual (*ib.*; S.W. VI, 29), a la que no cabe acceder sino dialécticamente, esto es: mostrando por exclusión y reducción al absurdo la inanidad de toda posición finita (es decir, de toda posición que implique una contraposición). La contraposición suprema a la que cabe llegar en la autoconciencia es la existente entre la «esencia» o *Wesen* (el «ser» de la cosa) y la «forma» o *Form* (el «conocer»). Pero Schelling ha cerrado audazmente toda fácil escapatoria a un común e indiferenciado «hundirse en el fondo», a un *Zugrunde gehen* en el que se disolverían los extremos de esa oposición. La operación a la que en

---

3 cf. *Ueber das Verhältnis der bildenden Kunst zu der Natur*. Se cita por la ed. *Sämtliche Werke*) del hijo, K.F.A. Schelling, en Cotta: Augsburgo-Munich 1856-1861. Aquí, S.W. VII, 301.

4 *Philosophie und Religion* (1804); S.W. VI, 23. Hay tr. esp. de J.L. Villacañas en su *Schelling - Antología*. Península. Barcelona 1987.

cambio se entrega ahora Schelling será absolutamente decisiva para su concepción posterior de la filosofía, esto es: para la peraltación de la existencia sobre el pensamiento y de la libertad sobre la necesidad. En efecto, en el Absoluto —arguye— la esencia no puede estar sometida a la forma, puesto que el examen de las formas lógicas ha arrojado como resultado necesario la incognoscibilidad del Absoluto, es decir: su indiferencia para adoptar una u otra forma. *Pero sí es posible lo inverso*, es decir: que la forma sea una consecuencia ideal de la esencia, o sea su explicitación y reflejo, de la misma manera que la intuición de un círculo y su forma (su fórmula o concepto) son distintas y, sin embargo, no hay transición real de una a otra (cf. S.W.; VI, 30). Y a su vez, la forma ejerce de «prisma» en el que se refracta la esencia, diseminada así en una pluralidad *real* (*reale*, puntualiza Schelling; no: *wirklich*), o sea: omnímodamente determinada, formada. La forma (*mutatis mutandis*, el *lógos* johánico y neoplatónico) se alza de este modo como intermediario entre Dios (cuyo reflejo o *Gegenbild* es) y el *mundus archetypus* (por su medio producido).

3. La operación fundamental en el seno del Absoluto: la libertad de la necesidad es la necesidad de la libertad

Repárese en lo que esta *Grundoperation* implica (aunque al pronto no saque Schelling todas las consecuencias de ello): la destrucción del doble basamento (si queremos, con Heidegger: *ontoteológico*) de la metafísica occidental, a saber: la identidad de la *ousía* consigo misma, en base a la *necesaria* identificación última y absoluta (precisamente: *intuida*) del *eîdos* (la forma) y del *hypokeímenon* (la esencia, *sensu schellingiano*). Pues, como señala notoriamente el Estagirita: «parece ser en efecto en mayor medida sustancia el sujeto [o fundamento] primero»[5]. En Schelling, en cambio, la esencia viene *presupuesta* sólo por la posición de la forma, y sólo desde ésta alcanza sentido (según el adagio escolástico recogido por Kant: *forma dat esse rei*). La forma, por así decir, se «sujeta» a un sujeto que ella presupone y que, por ende, queda al *fondo*, irreductible a ella misma que, a su vez, lejos de identificarse con su sujeto o sustrato, tiene por vez primera conciencia de sí en cuanto refracción de la esencia. La forma es, en efecto, distinta de sí (pues que su «sí mismo» o sustrato es la esencia, no ella misma) e idéntica a lo otro de sí (puesto que es el reflejo de la esencia). De manera que, en lugar de no poder dejar de ser lo que es (según la definición aristotélica de necesidad), la forma (el conocer, en general) *es* solamente en cuanto deja constantemente de ser lo que ella es y, al contrario, *deja ser* aquello que ella no es. Por lo primero, por ser distinta de sí, la forma es *lo otro Absoluto* (*das andere Absolute*): un Absoluto «suelto» de sí mismo, negativamente liberado de su propia esencia, la cual sólo por esta liberación pasa a ahora a constituir su «fondo». En cuanto tal, el Absoluto es perfecta, eterna *libertad*. Pues: «Lo exclusivamente característico de la absolutidad es que ella presta a su contraimagen, junto con su propia esencia, también carácter de subsistencia de suyo.»[6]. Pero por lo segundo, por ser idéntica a lo otro de sí, la forma es lo absolutamente Otro que el Absoluto (*das absolut Anderes von dem Absoluten*); y en cuanto tal, perfecta, acabada *necesidad*.

---

5 *Metaph.* VII, 3; 1020a1: «málista gàr dokeî eînai ousía tò hypokeímenon prôton».

6 S.W.; VI, 39: «Das ausschliessend Eigenthümliche der Absolutheit ist, dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht».

3.1. ¿Es la creación una verdadera «exposición» del Absoluto?

Si quitamos a estas fórmulas schellingianas de 1804 todo su sabor místico y pseudopoético, lo que nos queda es una radicalización de las ideas presentes ya en el Kant de la *Antinomia de la razón pura*: el hecho de que, en la búsqueda del cumplimiento del ideal aristotélico (que la cosa descanse en su causa), el *regressus* de lo condicionado a la condición quede siempre abierto, sin cierre último posible; ello se debe justamente a esta liberación de la esencia respecto de toda forma propia: poner el conocimiento implica *eo ipso* presuponer una base irreductible a ese conocimiento, de modo que toda *autorreferencialidad* queda de antemano recusada. Si lo ente es, para empezar, «fundamento», *Grund*, o con Aristóteles: «el sujeto es aquello con respecto al cual se dice todo lo demás»[7], eso que «de él» se dice no es jamás él mismo; al contrario, él se hunde en el fondo, *retráctil*, oculto tras aquello que él deja decir de sí. Esta retracción metafísica del sujeto explica por demás la falacia lógica de la inferencia del antecedente por afirmación del consecuente. Del efecto a la causa no hay transición lógica, porque ésta consiste justamente en desprenderse, en liberarse de aquél. Por el contrario, el *progressus* de la condición a lo condicionado sí se cumple mediante una férrea necesidad. La esencia, en efecto, pasa aquí a «ser» en virtud de la forma, de acuerdo al viejo adagio escolástico ya citado: *forma dat esse rei*. O dicho de otro modo: vista desde la forma, parece que la esencia sólo puede «querer» ser existencialmente aquello que ella esencialmente *puede* ser de antemano.

Si Schelling se hubiera detenido aquí (y a este resultado parece haber llegado en efecto el idealismo de la *Identitätslehre*), se habría quedado estancado en la aporía en la que desembocó el propio pensar aristotélico (y con él, toda la metafísica ulterior): la imposibilidad de unir de forma lógica el presupuesto de la identidad de la *ousía* como *tòde ti* de un lado y como *eîdos* de otro, o sea, absolutamente hablando: la identidad de lo singular (y ya se sabe: *individuum ineffabile*) y lo universal (toda *realitas* o *perfectio*). O lo que es lo mismo: Schelling se habría estancado (como el propio Kant, que sólo sale airoso del trance entregándose a la fe racional y a la praxis) en el intento de probar la existencia de Dios como *ens necessarium* (y por ende, *singulare tantum*) y como *ens perfectissimum* (*omnitudo realitatum* y, por ende, universal). Pero ahora, y dejando aparte las innegables influencias platónicas y plotinianas de su pensamiento en 1804, el decisivo paso —más allá de todo *fundacionalismo*— que va a dar Schelling viene propiciado desde luego por el problema de dar cuenta y razón de la Creación... de este nuestro mundo sensible. En el Absoluto, esencia y forma, libertad y necesidad no pueden estar separados ni distinguidos. Pero sí pueden estarlo —y de hecho lo están— en la Forma o *lógos*. Y, por ende, en las ideas comprendidas en ese «reflejo» (cf. S.W.; VI, 39). Es más, por ser «lo otro Absoluto», la forma es enteramente libre: está separada de su necesidad de ser «lo Otro *del* Absoluto». Ciertamente, está en su poder tanto el aceptar esa necesidad y vincularse libremente a ella como el desasirse por entero de esa necesidad y enfrentarse a ella. Sólo que la libertad desvinculada de la necesidad es... *nada*: la «*verdadera* nada, de modo que ni siquiera puede producir otra cosa que imágenes de su propia nihilidad, es decir: las cosas sensibles y efectivas.»[8]. Y en contrapartida, la esencia sin forma es pura necesidad,

---

7 *Metaph.* VII 3; 1028b36: «tò d' hypokeímenon esti kath' hoû tà álla légetai».

8 S.W.; VI, 40: «Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das *wahre* Nichts, und kann eben deshalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d.h. die sinnlichen und wirklichen Dinge, produciren».

sin libertad: el ser ciego que ensombrece también las páginas de la *Lógica* hegeliana como *das Lichtscheue*, aquello que aborrece la luz[9].

3.2. *Natura anceps*

Desde ese doble *impasse* resulta evidente el fracaso de todo intento de reducir un respecto a otro: la libertad a necesidad, o viceversa (sea como dogmatismo spinozista o como el idealismo fichteano de la libertad). Pero también es inviable la solución ofrecida por Kant: mantener separadas las dos esferas para después unirlas precaria y subjetivamente, *als ob*, en un un juicio reflexionante. Lo que está aquí en juego es más alto y difícil: se trata de situar a la necesidad como sujeto o sustrato de una existencia que se sabe libre sólo en cuanto que se determina a sí misma a ser, *contra* la atracción de su propio sustrato o fondo. Pero es claro que, en este proceso de gestación de lo literalmente *contra-producente*, la tan preciada noción de *intuición* —el objetivo al que tendía la filosofía—, dejará de tener sentido.

Antes, sin embargo, de abandonar la *última orilla* del idealismo recuerda Schelling en el *Freiheitsschrift* de 1809[10] su propia contribución, desde la filosofía de la identidad, a la solución de un problema que, ahora, y precisamente a través de esa contribución, va a modificarse en profundidad hasta convertirse en el enigma frente al cual se estrellará la razón. Dicho brevemente: de Descartes a Fichte, la filosofía ha partido de una escisión y urdido después diversos expedientes para restañar la herida abierta entre el *sujeto* (y su mundo interior, con sus leyes propias, coronadas por una razón entendida como una facultad humana) y el *objeto* (cuyo conjunto legaliforme sería la naturaleza, ese mundo exterior visto como un mecanismo ciego y pasivo). De un lado pues la libertad; del otro, la necesidad. Schelling habría en cambio conciliado ambos extremos al verlos como sentidos de un proceso único: la parte ideal y la parte real de la filosofía, cuyo vínculo viviente sería el hombre, esa *natura anceps*: de un lado caído entre las cosas, sometido a la necesidad; del otro, libre hacedor de su propio destino (y de consuno, del mundo y de la transformación de éste de Naturaleza en Historia). En medio de lo ente finito, ocupando el centro de la Creación, el hombre siente que él es de estirpe divina (recuérdese la *syngéneia* paulina): que él —y con y por él, la Creación entera— es *en* Dios. Y su misión es despertar en las cosas, esas imágenes de la nihilidad (*Nichtigkeit*), la *scintilla* divina dormida en ellas.

3.2.1. La libertad humana y el mal

Sólo una miope y alicorta consideración ha permitido ver en Schelling al «corrector» de Fichte, en el sentido de que, frente al desaforado idealismo subjetivo de éste, Schelling habría reivindicado el lado objetivo mediante una Filosofía de la Naturaleza que habría devuelto su dignidad y derechos a las cosas naturales, frente al avasallador «deber ser» de la acción libre. Baste aquí señalar lo obvio: la Filosofía de la Naturaleza descubre el aliento de libertad —todavía inconsciente— que anima a la Naturaleza como una fuerza creadora y deshace así la costra mecánica y necesitarista con la que se presenta lo ente. Por eso, en 1809 Schelling puede entender que el Sistema de la Libertad

---

9 *Wissenschaft der Logik*. G.W. 11: 392.

10 Hay ed. bilingüe de CORTÉS, H. y LEYTE, A. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos. Barcelona 1989 (citamos sin embargo por S.W.; en todo caso, y como en *KrV*, los eds. españoles recogen esa paginación en el margen izquierdo).

que ahora se propone esbozar no es un mero correlato de su Filosofía de la Naturaleza, sino su interna superación. Y, con ella, la superación de toda la filosofía idealista. Por un lado reconoce Schelling, desde luego, que sólo del idealismo ha podido brotar «el auténtico concepto de libertad» (S.W. VII, 345). Y ello, no sólo por hacer de la libertad algo más elevado que el mero dominio sobre lo sensible y los apetitos, sino también por haber visto, como hiciera Fichte, que la «libertad es en general el concepto positivo de lo en-sí» (S.W. VII, 352), o sea que lo inteligible es la esencia misma de las cosas. Sin embargo, si es cierto que la libertad es el «Uno y Todo de la filosofía» (S.W. VII, 351), no basta entonces con el concepto idealista de la libertad (con la idea —digamos— de que el Yo es realmente efectivo —*wirklich*— en absoluto, mientras que a su vez la realidad efectiva —*Wirklichkeit*— no es sino un «Yo» durmiente). No basta con mostrar que la verdadera «cosa en sí» es en realidad la libertad. Es imprescindible en cambio mostrar cuál es la diferencia específica entre libertad y cosa, y el motivo de la confusión entre ambas. En una palabra: es necesario ver a la libertad como una potencia real de cambio y alteración.

La definición schellingiana de libertad, según el «concepto real (*reale*) y viviente» de la misma, se ha hecho célebre, a pesar de su concisión: «que ella es una facultad del bien y del mal».[11] Ahora

---

11 S.W.; VII, 352: «dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.» (VII, 352). Algunas breves consideraciones al respecto: los griegos habían practicado políticamente la libertad y vivieron en ella; pero no la conocieron como tal, y menos pensaron que ella pudiera constituir la esencia del ser humano (por no hablar siquiera de la Divinidad). El término *eleutheriotés* significa «condición de hombre libre; de buena cuna». La *eleutheria* es, así, un don del destino (recuérdese el famoso fr. 53 de Heráclito sobre el *pólemos*). En el relato del *Génesis*, la experiencia (negativa, y bien dolorosa) de la libertad depende de la ingesta del fruto «del árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gen. 2, 17), cuya prohibición viene impuesta por Dios, o sea: externamente. Sólo después del hecho *saben* pues nuestros padres que esa acción *había sido* un acto de libertad. Hay que esperar a los Evangelios para obtener la expresión religiosa de lo mismo que quiere aquí Schelling explicar filosóficamente: la interiorización del mal, la solitaria responsabilidad del hombre libre, sin demonios ni seres impuros a los que achacar sus malas acciones. Dice Jesús a la «multitud» (o sea, y por extensión: a todos los hombres): «Oidme todos y entended: Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda mancharle; lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre. El que tenga oidos para oir, que oiga.» (Marcos 7, 14-16; cf. Mateo 15, 11). Y sin embargo, ni aun así se logró forjar en la tradición una idea de la libertad como capacidad del bien *y* del mal, recayendo en cambio, según los casos, en uno de los extremos. Algunas expresiones excesivas de San Pablo prefiguran el calvinismo y el *servum arbitrium* luterano (cf. A Tito 1, 15: «Para los puros, todas las cosas son puras; pero para los impuros e infieles nada es puro, sino que impuros son su espíritu —gr. *noûs*— y su conciencia»), mientras que la tradición filosófica vio al mal como una falta de bien, mera *privatio boni* (desde San Agustín, *De civitate Dei* XI, 22, a Santo Tomás, *Summa contra gentes* I, 71 y Leibniz, *Essais de Théodicée* § 153). Así que, si salvamos al ácido Voltaire, parecería que el hombre (por el demás, el «hombre» en general, en idea) sólo podía hacer el bien, de modo que el mal sería un defecto achacable —ya que no a demonios o a espíritus, a los que tan refractarios fueron los *philosophes*— al propio cuerpo y sus instintos, al mundo sensible, o sea: a todo cuanto no era de verdad «hombre», o mejor: alma humana. Ha sido desde luego Kant el primero en reivindicar en filosofía el carácter activo, *positivo* del mal, aunque peque «por exceso», llevando al extremo el rigorismo paulino, al distinguir en *Die Religion* entre una *Anlage* para el bien, ínsita en la naturaleza humana, y un *Hang* hacia el mal. En primer lugar, para Kant nadie hace, hablando con propiedad, el bien, pues una acción «buena» no es sino el ajuste, en cada caso, del «respeto» y de la «ley moral», cuya idea es ya la personalidad misma (la idea de la humanidad). (Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ak. VI, 28). Por eso no merece el agente premio ni recompensa. El se ha limitado, literalmente, a cumplir con su deber como «hombre, en general», sin hacer nada de más. En cambio, el mal es radical, y exclusivo de la especie humana. No se deduce empero del concepto de «hombre, en general» sino que —según dice Kant, con cierta incoherencia— «se conoce por experiencia», y sin embargo ha de ser atribuido a todos y cada uno de los hombres. Este uso de la libertad (convertida así en facultad de hacer el mal, solamente) es radicalmente *antropógeno*: con él, en cuanto *peccatum originarium*, surge ese ser al que llamamos hombre. Por eso, todos los hombres están necesariamente ligados al pecado: «Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder - es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.» (*ib.* VI, 39).

bien, la libertad reivindicada por Schelling no es la facultad de *conocer* el bien o el mal, sino de *hacerlo*.

Para Schelling, el bien y el mal son «hechos»: no sólo *Tatsachen* sino *facta*, cosas hechas, esto es: la cristalización de una acción decisiva. Ambos son realizaciones positivas *del* hombre (entendiendo el genitivo en su doble sentido: subjetivo y objetivo; el hombre se realiza a sí mismo, se pone y expone en tales «hechos», sin los cuales sería una mera *potentia essendi*). Ahora bien, decimos que el hombre *hace* el bien y el mal por estar *facultado* para eso. Pero, ¿de dónde le viene la fuerza para ello? No del mundo sensible (que puede desviarse ciertamente de la ley, pero no proceder activamente contra ella) ni del hombre (el cual se realiza más bien a través de esos actos). Sólo puede proceder de Dios mismo, lo cual tendrá consecuencias gravísimas. Tanto en el caso del bien (construcción) como en el del mal (destrucción), el hecho de que su condición de posibilidad se halle en Dios implica que éste no puede ser aquella perfecta identificación postulada entre el *ens summum* y la *omnitudo realitatum*, entre el *hypokeímenon* y el *eîdos*, sino un llegar a sí (*Werden zu sich*), a partir y a través de un combate nunca resuelto entre la resistencia de su propio fondo, distinto de él aunque inseparable de él, y la existencia (*Existenz*) propia que, contra ese fondo, y poniéndolo como sustrato y fuente de posibilidad, se va gestando (cf. S.W.; VII, 357 s.). En Dios se dan por tanto dos Principios eternos de retracción y de expansión. El es la Tensión (*Spannung*) suprema entre ambos, y todas las creaturas reflejan a su modo, de manera finita, esa tensión. Nada *es*, sin más (entendiendo «ser» en el sentido estático de la identidad lógico-formal): todo tiende a ser. Incluso lo que entendemos como muerto no es sino una fuerza que sólo se quiere a sí y, por ende, no tiene que vencer resistencia alguna, gozando de su puro vacío (¡adviértase que, en este sentido, el dios aristotélico sería —al menos según la interpretación vulgar— el más muerto y vacuo de los seres!). Conocemos la lapidaria sentencia de Schelling: «La fuerza de voluntad es el protoser»[12].

3.2.2. La «huida» del Dios existente

Aquí sólo nos interesa entresacar de la compleja y densa trama del *Freiheitsschrift* lo necesario para entender el viraje que Schelling hará de la filosofía, en nombre precisamente de la libertad. En primer lugar, esa tensión entre el Fondo y la Existencia en la que *consiste* Dios implica la obsolescencia de la concepción del Absoluto como Identidad absoluta (y por ende, de la *intuición* como clave de bóveda de la filosofía), así como la promesa de un nuevo y radical sentido del tiempo, o mejor: de los tiempos. Pues la «lucha» divina apunta a un Pasado *absoluto*, esencial de Dios... que está en Dios, sin serlo: al contrario, Dios «huye» por así decir de ese pasado, que es su «naturaleza». Y la resolución de esa lucha (si es que Dios ha de llegar a reconciliarse consigo mismo en su propio «reflejo»: en el hombre y en el mundo histórico) implica un Futuro igualmente *absoluto*. Ambos «tiempos» operan, dotándolo de sentido, al Presente. Pero avisan de su nacimiento, y de su fin. El *Urseyn* no es en efecto ni *Grund* ni *Existenz*, sino a la vez, y quiasmáticamente,

12 S.W.; VII, 350: «Wollen ist Urseyn». Literalmente habría que verter *Wollen* por «querer». Pero la sustantivación del término («el querer») lo hace ambiguo en español (confusión con «amar», hasta con sabor folclórico: «las cosas del querer»). Tampoco puede verterse sin más por «voluntad», ya que el Schelling maduro deslindará cuidadosamente *Wollen* de *Wille*, donde el término primero designa una «fuerza», no una «facultad» (y menos, consciente). Por todo ello, parece aconsejable verterlo en español por una paráfrasis que es a su vez la definición casi exacta de *Wollen*: no la voluntad, sino su «fuerza», el origen oscuro y pulsional de ésta.

la «chispa» (*Funke*) que anima desde lo más íntimo al *Grund* y lo hace ser hambre de ser, tensión a engendrarse a sí mismo, y la atracción por la que, a cada golpe de expansión y salida de sí, se «ancla» la Existencia en su *Grund*. La pura fuerza de voluntad, el puro *Wollen* es la contraposición de sí en sí: no Dios, sino la supradeidad o *Uebergottheit*, lo que estaba ya ahí antes del Fondo y del Existente. Una donación que se retrae al dar a ver (no al dar*se* a ver). Schellig lo llama, como es sabido, «protofundamento» o *Urgrund* (con expresión de Böhme) o, con mayor exactitud: «antifundamento» o *Ungrund*. No la oposición entre los principios, sino lo que posibilita tal oposición. Tampoco pues su identidad, sino su absoluta *In-differenz* (cf. S.W. VII, 406). Adviértase que, de este modo, la Indiferencia se desengancha de la identidad (mientras que antes eran ambos términos sinónimos en Schelling). El *Ungrund* es previo a Fondo y Existencia: es el paradójico garante de que no todo sea cognoscible, el «subsuelo» del resto irreductible de todo ser y conocer. El garante de la vida *en* la muerte y de la muerte *en* la vida.

Estamos, así, más allá del ser: el presunto ser divino, otrora prototipo de estabilidad e identidad, criterio de identificación de invidividuos, se ha revelado como terrible *pólemos* interno. ¿Para qué necesita Schelling asomarse a ese pavoroso *Ungrund*, a ese Abismo (*Abgrund*) que es tanto «la esencia del fundamento» (*das Wesen des Grundes*) como del Existente (cf. VII, 407)? Justamente para que los dos Principios (y con ellos, Dios y el Mundo, a través de la mediación humana) sean al fin Uno (como en la *restitutio in Unum* joháníca); para que —verdadero panteísmo final— todo sea en el Todo pero diferenciada, autónoma, libremente, gracias al Amor: el Futuro del *Ungrund*[13]. El Abismo propicia la venidera Identidad, no la supone. En la Noche del Pasado se está engendrando continuamente, al presente, el día claro de la Parusía, donde todo estará distinguido, determinado, y sin embargo nada habrá «suelto», aislado. Una forma ésta —bien compleja, por demás— de explicar el viejo problema de la metafísica moderna, al que antes hemos aludido, y que Kant había prudentemente despachado como un nido de contradicciones, a saber: cómo es posible que Dios sea uno (*ens summum et necessarium*) y a la vez Todo (*ens realissimum, omnitudo realitatum*). Pues el Amor, dice triunfante este metafísico revestido terminológicamente de teósofo: «vincula cosas tales que cada una, de por sí, podría existir y que sin embargo no existe así, de modo que la una no puede ser sin la otra.»[14].

3.2.3 El hombre como catástrofe

Por su parte, la libertad humana se encuentra absolutamente comprometida en este proyecto de autorrevelación del Absoluto. En efecto, lo que en Dios se halla indisolublemente unido, aun siendo distinto y diferenciable (de lo contrario no estaría unido, sino que sería una sola cosa), está sin

13 Es innegable el trasfondo cristiano de esta concepción «histórica» (mas se trata literalmente de una Historia Sagrada). El «antifundamento» como inicio se transformará al fin en Amor (*Liebe*, y *Liebe* es para el alemán la tercera virtud teologal —para nosotros, la Caridad— así como el atributo propio de la tercera Persona: el Espíritu). Con todo, Schelling podría haber recurrido igualmente a la mitología griega. El Eros de la *Teogonía* de Hesíodo, p.e., presenta sorprendentes concomitancias —a veces, incluso literales— con la «historia» schellingiana. Así, Eros (lat. *Amor*), que «desata los miembros» (Hesíodo, *Teog.* v. 117), rompe la egoidad fontanal, la oscura retracción pétrea del fundamento. Su función es la misma que la del «más bello de los vínculos» del *Timeo* (el *schönes Band*, en vano buscado en el mundo moderno por Fausto). Pues: «en el pecho de todo dios y de todos los hombres rige el corazón —el *noon*— y el sabio querer.» (*Teog.*, vv. 117-118). Más allá sin embargo de Eros está el Amor cristiano, que nada busca y nada quiere: pura donación.

14 S.W. VII, 408: «solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.»

embargo escindido en el hombre (y, con él, en el resto de la Creación): en sus manos está pues la recomposición de este «vínculo de las fuerzas, el más íntimo de todos»[15], religando así con el querer divino no sólo el propio querer-ser (*Eigenwillen*), sino también toda la «querencia» de lo creado. Y tal es el bien, en general: que la Voluntad universal del *lógos* brille en los innumerables *focos* de la Creación, a través de la acción humana. Pero también puede invertir el hombre el proceso de la Creación, que debiera proceder del fondo a la existencia a fin de que todo sea revelado y nada quede oculto, indeciso (cf. S.W. VII, 360). En lugar de ello, el hombre puede aferrarse al punto «egoísta» (*selbstisch*), pétreo, en el que se confunden y condensan todas las cosas, convirtiendo así la ipseidad en *Egoismus*. Aquí, los principios no están ya simplemente separados, sino *pervertidos*, a través de la máxima *aberratio a centro*, arrastrando consigo a la entera Creación. Éste es propiamente el mal: el «levantamiento de la voluntad propia» contra la «voluntad universal» (S.W.; VII, 365). Entonces: *Unde malum?* La respuesta no puede ya sorprender. El origen de la *posibilidad* del mal (¡no de su realidad efectiva!) es el bien. Pero éste no es el pálido bien visible en el mundo creado (sobre el cual se levanta el hombre, como su centro y Señor), ni tampoco la más brillante y leibniziana «región de verdades eternas» (pues el hombre, en cuanto partícipe del Lógos, es la imagen de la entera región).

4. Revelatio sub contrario

En la lógica schellingiana de la transitividad, la proposición: «El bien es el mal»[16] no significa en absoluto identidad, sino dependencia del *consequens* (el predicado) respecto del *antecedens* (el sujeto), al que sin embargo cumple y realiza. Así, lo que tal proposición quiere decir es que «el mal no tiene la potencia de ser por sí mismo, lo existente en él es el bien (considerado en y de por sí).»[17]. De ello se sigue que el mal será tanto más intenso y destructor cuanta mayor sea la fuerza de la cual él es parásito. Por eso, la causa de su posibilidad es la fuerza positiva de la entera Naturaleza *en* Dios: la «protovoluntad» (*Urwille*), el «protofondo» (*Urgrund*) (cf. S.W.; VII, 369). De acuerdo con esto, el mal es uno de los modos —necesario dentro de la economía de la autorrevelación divina— de expresión de la esencia de Dios. En el bien y en el mal alienta la misma tendencia, a saber: la revelación del Todo en todas las cosas: la Omniunidad (*All-Einheit, hen kai pân*).

Poniendo por obra el bien, la libertad pretende que todos los seres particulares se singularicen hasta tal punto que sean capaces de soportar sin quebrarse la Voluntad universal, a saber: la consecución del entero plan divino, la reverberación desde todos los puntos posibles de esa Voluntad a la que cada uno está «sujeto», y que se expande como sustrato en todos. Al hacer en cambio el mal, la voluntad particular (*Eigenwille*) desata ese bello vínculo de fuerzas y pretende sujetar a sí a todos esos «centros», convirtiéndolos en objeto de dominio, pero no por vencer su resistencia, sino al contrario: por insuflar en todos ellos la imagen aberrante de la egoidad.

Como cabe apreciar, para la cumplimentación, digamos, del Sumo Bien es necesaria la positividad del mal, es decir el encapsulamiento egoísta de los seres y su ulterior conversión, sin pérdida de su ipseidad o *Selbstheit*. La luz del Amor, en efecto, no puede expandirse sino luciendo a través de infinitos «centros», de vasos autónomos devenidos transparentes. Y a la inversa, la libertad extrae

15 S.W., VII, 362: «das allerinnerste Band der Kräfte».

16 S.W., VII, 341: «das Gute ist das Böse».

17 *ibid.*: «das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn, das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute».

su fuerza para el mal de la «protovoluntad» o *Urwille*, el principio de gravedad e ipseidad, pervertido. De aquí podemos extraer un importante principio, como preámbulo a la definición plena del concepto de libertad. Un principio que podemos denominar de *revelatio sub contrario*, a saber: «todo ser puede llegar a revelarse solamente en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en el conflicto.»[18]. Pues si el mal aspira a retornar al caos, o sea al centro inicial, no subordinado aún a la luz, el bien precisa de ese retorno para poder religar dos Principios que, aislados, se hundirían en la nada (como en la nada se hunden, si aislados, los principios dinámicos de atracción y repulsión, en los cuales se basa en definitiva esta concepción schellingiana). Para que la voluntad de amor (querer lo otro de sí) y la voluntad de fondo (quererse a sí mismo) lleguen a ser una sola y única voluntad *efectivamente* (pues en esencia lo son ya), para que tenga en suma lugar la *apocatástasis* del *eschatón* es necesario que: «cuando... el espíritu surja como voluntad de amor, encuentre un ser que se le oponga, en el cual pueda efectivamente realizarse.»[19]. En efecto, la fuerza del amor procede de la *reversión* y de la inversión (*Umkehrung*) de la fuerza del *Grund*, que tiende a revelarse a sí misma. Una inversión pues de la inversión primera, mala (*Umsturz*), de la catástrofe del ser por la Caída del hombre.

De aquí se sigue algo realmente escandaloso para todo biempensante, algo que forma parte de todo programa revolucionario (no en vano escucharon Bakunin y Engels con atención las primeras lecciones berlinesas de Schelling). Concisamente podría llamarse el principio de «cuanto peor, mejor», a saber: es preciso que el mal se extienda universalmente, es decir que todos los seres alcancen peso e individualidad, que se hagan autónomos y se separen del centro —obviamente, a través de la técnica, la cultura y la historia de los hombres—, para que el bien triunfe *en absoluto*. El mal y el bien son *coextensivos*, crecen conjuntamente: pero a mayor extensión del primero, mayor intensidad en potencia (*Macht, Potenz*) del segundo. Digamos: Cristo no merece un Adversario menor que Satanás (un ser no creado y, aunque dependiente, ilimitado en perfección y poder, bien que su fuerza —la realización *actu* de su poder— sólo pueda existir a través de la voluntad del hombre). Y así como toda la Naturaleza está teñida de un velo de tristeza y melancolía, porque su fondo evoca al espíritu del mal (en la división entre luz y tinieblas, la primera acaba por predominar sólo cuando las segundas se concentran en puntos autónomos), así la Historia, convulsa y teñida de sangre, acabará por ver expulsados el odio y el aislamiento, a pesar de que aquí, al contrario de lo ya sucedido en la Naturaleza, no sea posible garantizar una segura y paulatina transformación del egoísmo en amor[20]. Pero todo ello, según se ha pretendido resaltar en este ensayo, está exclusivamente en función de la resolución del problema filosófico por excelencia: el problema de la posibilidad de concordancia y aun identidad del *fundamento* y la *existencia*. En una palabra: el problema de la *verdad*.

5. Liberación de la filosofía

Con la profundización (que no solución) de este problema en el *Freiheitsschrift* gira la concepción de la filosofía en general (y no sólo de la schellingiana). La filosofía es por así decir puesta en

---

18 S.W.; VII, 373: «jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit.»

19 S.W.; VII, 375 s.: «wenn ... der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.»

20 Como cabe apreciar, en estos pasajes está leyendo y «traduciendo» Schelling a la vez el *Timeo*, el *Génesis* y los *Evangelios* (especialmente el de San Juan), utilizando como «literatura secundaria», diríamos, a Böhme y a Franz von Baader.

libertad, liberada de los propios presupuestos, es decir: de su pretensión de convertirse en Ciencia sistemática y autorreferencial, orbitando en el vacío centrado por el ídolo de la Identidad entre ser y esencia: una Identidad absoluta captada en la intuición intelectual. En 1821, en el famoso Curso de Erlangen *Initia philosophiae universae*, se encamina Schelling hacia una nueva ciencia, libre del espíritu sistemático y elevada sobre todo sistema (cf. S.W. IX, 212). Una Ciencia que resuena en los distintos sistemas filosóficos sin identificarse con ninguno, como si aquéllos fueran las variaciones de un tema que, como en un Organismo vivo, sólo puede transparecer a través de las variaciones. ¿Qué voz de muchas aguas se escucha a través de los múltiples esfuerzos de los filósofos? En el fondo, sólo una cosa se deja sentir, sordamente: abandono, *Gelassenheit*. La filosofía ha enseñado de siempre, de Sócrates a Spinoza, de Kant a Fichte, a dejar tras de sí todo interés, todo compromiso con lo mundano y efímero.

5.1. De la intuición al éxtasis

El idealismo ha contribuido decisivamente a ese desasimiento, a esa pobreza esencial de la filosofía, al divolver al objeto natural, aparentemente independiente, en el agua regia de la actividad consciente y libre del sujeto. Hay pues que abandonar, exhorta Schelling, todo lo ente, si se quiere entrar en la filosofía: «Aquí ha de ser abandonado todo lo finito, todo lo que sea aún ente, aquí ha de desaparecer la última dependencia; hay que *dejarlo* todo: no sólo, como suele decirse, mujer e hijo, sino cuanto sólo Es, incluso *Dios*, pues también Dios es desde este punto de vista solamente un ente.»[21]. Aquí, en la noche de esta absoluta *libertas ex*, incluso el idealismo es sacrificado. Schelling alaba a Fichte por haberle devuelto la libertad a la filosofía, reconduciéndola al puro éter del Absoluto. Y sin embargo, no dejó de aferrarse éste al Yo, e incluso de conectar con ese Yo absoluto al querido «yo» empírico y finito. Ahora, con resonancias del Maestro Eckhart, exige Schelling: «Pero no solamente ha de dejar a los objetos, sino que también ha de dejarse a sí mismo aquel que quiera vibrar en ese éter libre.»[22]. Caen pues el sujeto y el objeto. Cae también, necesariamente, la intuición intelectual (consistente en definitiva en la identidad del sujeto y el objeto, sorprendida *en el acto*, o sea: en un *acto* de autoconciencia). Y en su lugar se alza, como premonición del gran tema de Munich y Berlín, el «éxtasis» (*Ekstase*), literalmente el *ent-setzen*[23] o desquiciamiento del Yo (y, de consuno, del Objeto): «En efecto, nuestro Yo viene a estar puesto *fuera* de sí, o sea fuera de su puesto. Su puesto es el de ser sujeto. Ahora bien, frente al Sujeto absoluto él no puede ser sujeto, pues aquél no puede comportarse como Objeto.»[24]. Y Schelling remite expresamente al inicio de la filosofía: al *Erstaunen*, al *thaumázein* platónico y aristotélico. Sin embargo, la referencia es engañosa. El pensador dedicará el resto de su vida a ir descubriendo pacientemente las trazas

---

21 S.W.; IX, 217: «Hier muss alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es *alles* zu lassen - nicht bloss, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst *Gott*, denn auch Gott ist auf diesem Stanpunkt nur ein Seyendes».

22 S.W.; IX, 218: «Aber nicht bloss die Objekte, auch sich selbst muss der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will».

23 Puede que no esté de más señalar, de pasada, que en sus *Beiträge zur Philosophie* pone Heidegger como «seña» del «otro inicio» al *Entsetzen* («pavor»; literalmente: «de-poner», «des-quiciar»), en lugar de la admiración: la *Bewunderung* (*thaumázein*) griega.

24 S.W.; IX, 229: «Nämlich unser Ich wird *ausser* sich, d.h. ausser seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten».

de un nuevo inicio que ya no es griego, sino cristiano: un inicio basado no tanto en la admiración hacia lo ente cuanto en la entrega libre y voluntaria (*Selbstaufgegebenheit*) al «Señor del ser». Ahora nos encontramos solamente en el atrio de ese templo, aún desconocido para el propio Schelling.

Algo, sin embargo, ha descubierto ya el filósofo que no abandonará más: el verdadero saber comienza por una deconstrucción paulatina de todo saber, más allá de la duda metódica cartesiana y de la desesperación escéptica resuelta en certeza de sí y de la verdad, propia de la *Fenomenología* hegeliana. En cambio, el verdadero saber se sabe enraizado en la fuerza de voluntad, en el *Wollen*, entendido como «el poder-ser [que está y sigue existiendo] en la acción efectiva»[25]. Y sabe que la verdadera fuerza estriba en la sujeción de toda dispersión, en la concentración en el inicio, allí donde el «poder-ser» (*Können*) y el «existente» (*Seyendes*) no estaban aún escindidos, sino que se espejeaban y corroboraban mutuamente. Es un camino ascético, doloroso, el que propone Schelling: el camino de anulación de la propia sapiencia (que es saber, en el fondo, de nada: de sobras de imágenes sensibles) para alcanzar la «quiescente sabiduría»: *ruhende Weisheit*, la libertad eterna (S.W.; IX, 223). Para poder acceder de nuevo a las fuentes, ocultas tras los avatares del mal-saber y el mal-hacer, y restablecer así el inicio: el Sujeto absoluto, pero sabiéndose como inicio (cf. S.W.; IX, 224). En este restablecimiento[26], la «ciencia que se busca» reconoce al fin su verdad más íntima: nada hay que buscar, si por tal se entiende ejercitar el propio saber (y saber-hacer) en un mundo ajeno. Lo primero que es necesario (aquí en la ciencia como en el obrar histórico) es deponer justamente esa arrogancia del «yo», separarse de sí (de ahí el decisivo valor que toma ahora el término *Scheidung*) y abrirse a la luz del inicio. Con esa separación, también las cosas decaen de sus presuntos derechos (unos «derechos» insuflados por las mañas y artes humanas). Y la filosofía deja de ser una disciplina, un sistema (por alto que sea considerado) para devenir el modo más alto y libre de vivir: «una acción libre del espíritu» (*eine freie Geistesthat*. S.W.; IX, 229). Ya no ciencia, pues, sino sabiduría.

5.2. De la ciencia a la sabiduría

Aquí, en fin, se celebra la más alta reconciliación de la libertad divina y la humana, a través de la sumisión de la *docta ignorantia* del hombre a la Sabiduría ingenua del Inicio, deshaciéndose de este modo la tensión entre las fuerzas que constituye a los seres. Tal relajamiento viene constantemente inspirado por la propia sabiduría, que alienta en el corazón del hombre: «Constantemente exige ella al hombre que haga cesar esa interna tensión, que se ponga en libertad *a sí mismo* y, por ese medio, que vuelva a ponerla a ella en libertad, en la medida en que ello sea posible, cosa que acontece en esa crisis que nosotros designamos como el inicio de la filosofía, o sea del amor a la sabiduría.»[27]. El concepto mismo de «filosofía» vira con esa su puesta en libertad, que es una «deposición» y un «des-quiciamiento» (*Entsetzen*) hacia un inicio anterior a todo pensar (*unvordenklichen*) que está siempre aplazado a un Futuro absoluto y siempre desplazado de un Pasado absoluto,

25 S.W.; IX, 221: «das Können in Wirkung».

26 Un restablecimiento que, si se nos permite jugar con el alemán, es más *Genesung y Verwindung* (salir, remontando, de una enfermedad) que *Wiederherstellung* (volver a poner-ahí, a producir, algo). Quien se «restablece» de una enfermedad y ha sido puesto a prueba por ella no es ya el mismo de antes. Su salud es «otra».

27 S.W.; IX, 245: «Beständig fordert sie den Menschen auf, jene innere Spannung aufzugeben, *sich selbst* und dadurch auch sie wieder, soweit es seyn kann, in Freiheit zu setzen, welches eben in jener Krisis geschieht, die wir als den Anfang der Philosophie, d.h. der Liebe zur Weisheit, bezeichneten.»

en vez de ser el asombro (*Erstaunen*) ante algo recordado. El desvanecimiento de la tensión entre el hombre y las cosas deja paso a una tensión más alta, la tensión en la que se traba y a la vez se desgarra constantemente el Absoluto mismo.

No hay aquí *Aufhebung*, como en Hegel, esto es: recogimiento y peraltación de lo ente dentro de una red de significatividad que, sola, se corrobora y da sentido: síntesis infinita de esfuerzos que al fin culmina en la transparencia absoluta del Todo. Schelling, en cambio, acepta una apuesta más fuerte, y más arriesgada. El principio que todo lo rige no es la *Aufhebung* sino la *Ueberwindung*: la superación, pero no por dominio y opresión externos (al contrario: en esto consiste la trampa del «ser», que absorbe la fuerza que aparentemente lo oprime), sino por voluntaria abnegación y reconocimiento de *lo otro de sí*. Pero entonces, la libertad absoluta no es un «estar cabe sí en otro» (*bei sich selbst im Anderen*), como en Hegel (una suerte de parasitación o vivaqueo en el seno de lo ajeno), sino un ser que es en sí solamente cuando es y está fuera de sí. En la apretada fórmula de la *Philosophie der Mythologie*: «Ser-cabe-sí significa seguir siendo, existir en sí (descansando en su propia esencia) en el [hecho de] estar-fuera-de-sí; no perder en el estar-fuera-de-sí su propio en-sí, su esencia, su ser-sí-mismo.»[28].

Esta suprema libertad sólo es propia de Dios. No la *Indifferenz*, como antaño, sino al contrario: la Diferencia suprema, el Di-ferente (en el sentido preciso de lo «preciso» o *praecisum*: cortado, separado de todo). El supremo Solitario (S.W.; XII, 100; n. 3), expuesto absolutamente en lo otro de sí. Ni sustancia, ni sujeto (Hegel queda así —al parecer— burlado definitivamente, tanto en el inicio como en el fin de la *Fenomenología*). El Señor del Ser (cf. S.W. X, 260) es solamente relación (*Beziehung*) a sí mismo desde fuera de sí mismo y como lo otro de sí mismo: puro dominio (*Herrschaft*), puro señorío, gloria (*Herrlichkeit*) (S.W.; X, 261s.). Brillo de Sí mismo en la noche de los seres, menguados y dejados (*gelassen*) de su propia entidad, de su propia ipseidad. Destellos de un mar fosforescente, de una luna diseminada en el cabrilleo innúmero de las espumas marinas. Expansión de la pura retracción. Muerte dulce, eutanasia de la metafísica.

6. Y sin embargo...

Por la calle donde se alza la burguesa casa de Schelling en Berlín, una multitud avanza, los puños apretados y la mirada abierta. Él apenas los oye, bien cerradas las ventanas a ese mundo que para él es sombra de una nada. El grito que, también como en las olas, resuena y se corrobora a través de múltiples gargantas, ese grito de libertad, ¿tiene algo que ver con el supremo Señorío del Solitario libre?

Schelling, que tanto conocía y apreciaba a Cervantes, quizá no tuvo noticia de este verso inmortal, que ahora coloco, como tímido desafío y altivo homenaje, a los pies de este ensayo sobre la libertad:

> libre nací, y en libertad me fundo.

(*La Galatea*. L. VI, Canción de Gelasia, últ.verso; O.C., ed. de A. Valbuena Prat. Aguilar. Madrid 1970, p. 911).

(Junio de 1997).

28 S.W.; XII, 57:«Bei-sich-sein heisst im ausser-sich-sein an sich (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein An-sich, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im ausser-sich-sein.»